

УДК 316.3:316.4

Диалогическая природа традиции в перспективе психоаналитического подхода и его парадигмальных коннотаций

В. В. Анохина, кандидат философских наук, доцент*

Статья посвящена анализу диалогической природы традиции, выявлению форм и механизмов ее диахронного функционирования. Отталкиваясь от психоаналитического понимания культуры, автор стремится показать, что феномен традиции является своеобразным концептуальным перекрестком таких различных стратегий философского осмысления культуры, как психоанализ, философия жизни, экзистенциализм и постструктурализм. Раскрывая диалогическую сущность традиции в различных языках описания, эти философско-методологические стратегии сами вступают в смыслопорождающий диалог друг с другом.

Ключевые слова: культура, культурная традиция, диалог, история, архетип, символ, код, текст.

The Dialogical Nature of Tradition in the Perspective of Psychoanalytic Approach and Its Paradigmatic Connotations

V. V. Anohina, PhD in Philosophy, Associate Professor

This article analyzes the dialogic nature of the tradition, identifies the forms and mechanisms of its diachronic functioning. Proceeding from the psychoanalytic understanding of culture, the author aspires to show, that the tradition phenomenon is an original conceptual crossroads of such various strategy of philosophical judgment of culture, as psychoanalysis, philosophy of life, existentialism and poststructuralism. Revealing the dialogical nature of tradition in various languages of the description, these methodological strategies enter the creative dialogue with each other.

Keywords: culture, cultural tradition, dialogue, history, an archetype, a symbol, a code, the text.

Психоаналитическая концепция культуры складывается на основе философской интерпретации идей З. Фрейда, который понимал культуру как сферу символизации энергии либидо, механизм социального контроля и сублимации бессознательных психических процессов. В работах К. Юнга, Э. Фромма, Г. Маркузе, Р. Райха, К. Хорни, Х. Салливана и других культура предстает как противоречивый феномен, сфера символической объективации внутреннего извечного конфликта Эроса и Танатоса, инстинктов жизни и смерти. С одной стороны, психоанализ акцентирует репрессивность культуры как отчужденной системы принудительной индивидуации, целью которой является защита общества от индивида, отринувшего запреты. С другой стороны, нормативные запреты (табу) культура дополняет спасительными символическими проекциями (идеалами), ритуально снимающими страх и чувство вины, провоцируемые этими запретами. Являясь механизмом индивидуации человека, «выламывающим» его из первобытного родового монолита, культура способствует становлению индивидуальной воли и сознания посредством усвоения базовых запове-

дей, обрастающих множеством мифологических сюжетов, символов, образов, идеалов.

Продуктивная сторона культуры, согласно идеям психоанализа, связана с тем, что она является программой вочеловечивания индивида, трансформирующей его инстинктивные влечения и агрессивность в разнообразные формы социокультурного бытия. Природа человека пластична, а структура влечений, равно как и механизмы защиты от их разрушительного влияния, обусловлена конкретными характеристиками социокультурного окружения, в контексте которого человек воспитывается и живет (Э. Фромм, К. Хорни). Разные культуры акцентируют или угнетают разные стороны человеческой природы. То, что в одних считается нормой, в других рассматривается как отклонение, невроз. Культура формирует личность посредством актуализации в ее сознании определенных ролевых ожиданий и идеальных побуждений. Поэтому социокультурные типы личности зависят от условий места и времени. Эдипов комплекс, сексуальная этиология неврозов, конфликты между «Я», «Оно» и «Сверх-Я» не универсальны и выражают определенные конфигурации

* Докторант кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ.

ценностных систем, обусловлены особенностями социализации.

Согласно Э. Фромму, структура характера человека зависит не столько от событий раннего детства, как полагал З. Фрейд, сколько от сознательной, целеустремленной активности личности, ее разносторонней самоидентификации. Культура предоставляет человеку возможности преодоления изначальной антиномии его духовной свободы и биологической не-свободы на пути творчества и активной социальной деятельности, сдерживая проявления агрессии и разрушительного насилия. Альтернативой регрессии к архаической стадии развития, согласно Э. Фромму, является удовлетворение потребности в «укорененности» путем свободного, разумного выбора той общности, конфессии, культуры, к которой человек хочет принадлежать. Стремление к самоидентификации реализуется путем творческого поиска внутреннего центра душевной жизни, самостоятельной выработки мировоззрения и системы ценностей. Специфичность культуры при этом выводится не только из природы человека, структуры его экзистенциальных потребностей, но и из особенностей социально-исторической ситуации. «Культурные образцы» (М. Мид, Дж. Мёрдок), которые в процессе социализации переходят в индивидуальные навыки, рассматриваются в данной стратегии как реальные механизмы приспособления, помогающие индивидам решать конкретные задачи социальной жизни.

Отталкиваясь от этих характеристик культуры, выделенных психоаналитической философией, можно осуществить более детальный анализ тех структур и компонентов культурной традиции, которые обнаруживают ее диалогическую природу и оказывают сильное, а зачастую неконтролируемое влияние на функционирование общества и его институтов. Прежде всего следует рассмотреть роль символов и архетипов в структуре традиции, поскольку именно они выступают в качестве границ, отталкиваясь от которых, традиция диалогически пульсирует во времени, осуществляя «перекодировки» (Р. Барт, Ю. Лотман) текстового пространства культуры и обнажая различия между «фено»- и «генотекстами» (Ю. Кристева) как связующими звеньями различных форм ее исторического существования.

Диалогическое измерение традиции предстает в качестве структурно оформленного отношения в исследованиях К. Юнга, который делает предметом анализа внутреннюю и необходимую связь между изначальным образом (архетипом) и идеей. Прежде всего он указывает на трансцендентность изначального образа по отношению к культуре,

что коннотирует с идеей недостижимости и неуловимости генотекста в семанализе Ю. Кристевой. Согласно К. Юнгу, архетип обладает безвременностью, универсальностью, автономностью, «он от века и повсюду придан человеческому духу в качестве его интегрирующей составной части. Свое качество самостоятельности идея также заимствует у изначального образа, который никогда не делается, но всегда имеется налицо и сам из себя выступает в восприятие, так что можно было бы даже сказать, что он сам собой стремится к своему осуществлению, ибо он ощущается нашим духом как активно определяющая потенция» [3, с. 520 – 521].

С точки зрения аналитической психологии, изначальный образ выражает роль глубинных оснований человеческой психики. Он объединяет природу и дух, его сущность погранична. «Он вносит упорядочивающий и связующий смысл в чувственные и внутренние духовные восприятия, являющиеся вначале вне порядка и связи, и этим освобождает психическую энергию от прикреплённости ее к голым и непонятным восприятиям. Но в то же время он прикрепляет энергии, освобожденные через восприятие раздражений, к определенному смыслу, который и направляет деяния на путь, соответствующий данному смыслу. Наконец, изначальный образ высвобождает никуда не приложимую, скопившуюся энергию, указывая духу на природу и претворяя простое естественное влечение в духовные формы» [3, с. 542].

Априорность архетипа определяется его коллективной мифологической природой. Являясь преимущественным выражением коллективного бессознательного, изначальный образ одинаково присущ целым народам или эпохам. К. Юнг отмечает, что архетип универсален, поскольку представляет собой энграмму, образовавшуюся путем уплотнения бесчисленных, сходных между собой процессов. Являясь типической и основной формой известного, всегда возвращающегося душевного переживания, архетип «в качестве мифологического мотива... всегда является действенным и всегда снова возникающим выражением, которое или пробуждает данное душевное переживание, или же соответствующим образом формулирует его» [3, с. 541].

Историческое бытие традиции определяется взаимодействием архетипа и идеи, причем данное взаимодействие осуществляется в процессе констеллирования архетипов и идей с конкретными параметрами социальной и культурно-исторической ситуации, в которой находится субъект. Идея выражает смысл, заключенный в изначальном образе. Этот смысл связан с конкретикой символа,

последний репрезентирует архетип в сознании. К. Юнг подчеркивает: «...поскольку идея есть не что иное, как сформулированный смысл изначального образа, в котором этот смысл был уже символически представлен, постольку идея, по своей сущности, не есть нечто выведенное или произведенное, но с психологической точки зрения она имеется налицо априори, как данная возможность мысленных связей вообще. Поэтому идея по существу (не по своей формулировке) есть априори существующая и обуславливающая величина. В этом смысле идея у Платона есть первообраз вещей, в то время как Кант определяет ее как „архетип [Urbild] всего практического употребления разума“, трансцендентное понятие, которое, как таковое, выходит за пределы возможности опыта» [3, с. 519].

Двойственная природа идеи проявляется в том, что она, с одной стороны, величина основополагающая и самобытная, поскольку опирается на архетип, а с другой стороны, идея абстрактна и производна, поскольку выступает в качестве рациональной обработки изначального образа. В силу своей рациональности идея подвержена изменению, зависит от времени и обстоятельств, различные формулировки придают ей специфическое звучание в каждом конкретном культурно-историческом контексте. Интересно, как К. Юнг дифференцирует понятия «архетип», «символ» и «идея». Архетип безмолвен, невыразим, и символ — первое, что придает архетипу выразительность, а стало быть, вводит его в сознательную жизнь культуры. Символ конкретизирует архетип, но требует дальнейшего прояснения, которое он получает благодаря рационализирующему воздействию разума, формулирующего идеи. Путь от архетипа к идее и является путем исторической динамики культуры. Символ в данном случае есть интегрирующая ось, благодаря которой в процессе исторического развития традиция сохраняет свою идентичность.

Продолжение этой линии анализа традиции было связано с парадигмальным синтезом установок психоанализа, марксизма и структурализма в творчестве представителей критической социальной теории, позволившим тематизировать проблемы неконтролируемого воздействия социокультурных стереотипов и бессознательных установок на доминирующие в сознании социальных субъектов образы социальной реальности и цели социальной деятельности.

В работах Эрнста Блоха, представителя современной социально-критической парадигмы, традиция понимается как глубинная связь модусов времени, исторически текущая, динамическая струк-

тура, открытая в будущее «незавершенная актуальность» [1, с. 173–174, 177]. С точки зрения внутренней организации традиция есть динамическая структура, которая мыслится Э. Блохом как пересечение архетипических образов с осознанными предвосхищениями будущего. Внутренней сутью архетипа Э. Блох считает «культурный избыток», выходящий за рамки любой современной идеологии и образующий в последующие времена субстрат наступающей зрелости и наследуемости, субстрат того, что можно назвать традицией. Что подразумевает мыслитель под «культурным избытком»?

Прежде всего — устремленную в будущее мечту о «человечески Соразмерном». Она присутствует и в базовых образах коллективного бессознательного, и в многообразных результатах современного духовного творчества, проясняющего и проговаривающего эти архетипические основания культуры. Архетип — это образ, открытый будущему, стремящийся найти универсальную связь вещей, именно это делает его глубинным основанием культурной традиции [1, с. 131–133]. Единство потенциального и актуального ценностно-смыслового богатства традиции есть глубинная характеристика, определяющая как ее символическую природу, так и способ исторического бытия. Смысловая неисчерпаемость символов, их способность указывать на новые грани знакомых вещей является условием непрерывности социокультурной эволюции, обеспечиваемой внутренним единством традиции.

Актуализация новых смыслов в традиции опирается на рационализацию скрытых, внутренне противоречивых проблемных «зон», что позволяет «додумать» в новом социально-историческом контексте идеи устаревающих образов мира. Интересно, что не проясненная иррациональность традиции, так же как и простая фиксация в новом контексте старых значений, рассматривается автором «Тюбингенского введения в философию» как возможность реакционного манипулирования сознанием. Рационализация имманентных противоречий прежней картины мира будет означать не только формирование нового смыслового пространства, но, что неизбежно, изменение иерархии ценностей, «перефункционалирование», как говорит Э. Блох [1, с. 177–178]. Сама эволюция традиции осуществляется именно как изменение ценностных отношений и выстраивание этих отношений в определенном порядке на основе иной системы координат.

Если отношения архетипа с символами и мировоззренческими идеями культуры, осуществляемые посредством рефлексии, позволяют предста-

вить диахронную структуру традиции как единую временную ось, то разнообразие синхронно взаимодействующих версий предания основывается на других механизмах ее существования. Историческое единство традиции в прошлом оборачивается полифонией голосов, выступающих от ее имени в настоящем. Наличие множества не сводимых друг к другу субъектов традиции, связанных общими культурно-историческими корнями, но по-разному воспринимающих и интерпретирующих изначальные смыслы и ценности, предполагает обращение к проблеме исторической размерности бытия традиции.

Тематизация связи традиции и жизни обнаруживает себя в творчестве Ф. Ницше, который во многом предвосхитил переход от аксиологически ориентированной культурфилософии к экзистенциально-герменевтическому анализу традиции, где на первый план выступает не то, какое значение мир получает в сознании субъекта, какую ценность он для субъекта представляет, а то, что сами эти смыслы и значения являются лишь феноменами особого рода бытия.

Культура, как и человеческое бытие, реализуется в противоречивом единстве исторического и неисторического. Для обнаружения своей историчности человек должен дистанцироваться от непосредственности настоящего и обратиться к прошедшему. Согласно Ф. Ницше, только благодаря такому дистанцированию, которое есть компетенция мысли, обнаруживается традиция. Он отмечает: «...Наше существование есть непрерывный уход в прошлое, т. е. вещь, которая живет постоянным самоотрицанием, самопожиранием и самопротиворечием» [2, с. 162]. Отличительной особенностью этого существования является способность забвения, которая подразумевает наличие границы исторической памяти. Ни отдельная личность, ни народ в целом не могут без ущерба для собственной жизни развивать историческое чувство до бесконечности, истощая себя вереницей воспоминаний. Эта граница исторической памяти, за пределами которой все подлежит забвению, погружению в темноту небытия, согласно Ф. Ницше, и есть смысловой горизонт традиции.

Он отмечает: «...Существует такая степень бессонницы, постоянного пережевывания жвачки, такая степень развития исторического чувства, которая влечет за собой громадный ущерб для всего живого и в конце концов приводит его к гибели, будет ли то отдельный человек, или народ, или культура. ... И это всеобщий закон: все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта; если же оно

не способно ограничить себя известным горизонтом и в то же время слишком себялюбиво, чтобы проникнуть взором в пределы чужого, то оно истощается, медленно ослабевая, или порывисто идет к преждевременной гибели. ... Историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры» [2, с. 163–164].

Различные отношения субъекта с традицией могут быть выведены из ницшеанского различения родов истории. Ф. Ницше пишет: «История принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный и критический род истории» [2, с. 168]. Характеризуя каждый из них, Ф. Ницше указывает на многоплановость роли традиции в культуре.

Монументальный род истории строится на требовании увековечить великое. Деятельные и творческие натуры более всего нуждаются в этом роде истории, так как черпают из нее образцы для подражания, опираются на опыт великих учителей. В монументальном отношении к истории проявляется аксиологическая функция традиции, поскольку здесь предание выступает в качестве критерия оценок современной жизни и творчества, а также в качестве направляющей силы, ответственной за выбор идеалов развития. Отношение к преданию строится на благоговейном трепете и любви. Ницше даже указывает на внутреннюю связь между монументальным отношением к прошлому и верой в истинность мифа. В традиции миф будет разговаривать с людьми на языке тех культурных образцов, которые принимаются ими как высшие духовные ценности. Развенчание мифа, в свою очередь, приведет к кризису этих ценностей, к величайшему перелому культурной жизни.

Монументальное отношение к истории в целом служит жизни, поскольку оно доминирует в восходящие периоды развития культуры, связанные с расширением границ и преодолением препятствий, с величайшим напряжением духовных и жизненных сил. Но наступает период, когда вечные ценности становятся не столько побуждающей силой, сколько объектом любования. Тогда человек больше стремится к сохранению того, что уже существует, особенно к сохранению условий, необходимых для воспроизводства классических эталонов в их первоначальной чистоте и подлин-

ности. Поскольку ценностная ориентация культурного субъекта при этом перемещается из будущего в прошлое, то классические образцы постепенно утрачивают силу воодушевляющего на борьбу примера и становятся музейными экспонатами, которые тщательно классифицируются и заносятся в реестр. Единство культуры в таком измерении определяется не столько внутренней иерархией составляющих ее ценностей, сколько культурным субъектом, который создает это единство своим особым ценностным отношением к тому, что принадлежит ему как наследнику.

Эгоцентризм подобного отношения порождает замкнутость культуры. Узкий горизонт определяется отсутствием диалога с чужими социокультурными мирами. Традиция становится средством проведения границы между «своей» культурной средой и инородным окружением, способом обеспечения и отвержения иных ценностных систем. Эгоцентризм разрушает также и диахронную коммуникацию культуры. Ф. Ницше подчеркивает, что антикварное отношение к прошлому таит опасность отвержения нового, коль скоро оно не преклонится перед абсолютной значимостью старого [2, с. 177].

Характеризуя третий род исторического отношения, Ф. Ницше отмечает его ценностную амбивалентность. С одной стороны, человек должен обладать и пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше. Но, с другой стороны, в этом осуждении прошлого возникает опасность для самой жизни. Наиболее интересным является следующий фрагмент ницшеанского исследования, вскрывающий внутреннюю причину существования традиции: «Ибо так как мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в то же время продуктами и их заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений, и невозможно совершенно оторваться от этой цепи. Если даже мы осуждаем эти заблуждения и считаем себя от них свободными, то тем самым не устраняется факт, что мы связаны с ними нашим происхождением. В лучшем случае мы приходим к конфликту между унаследованными нами, прирожденными нам свойствами и нашим познанием, может быть, к борьбе между новой, суровой дисциплиной и усвоенным воспитанием и врожденными навыками, мы стараемся вырастить в себе известную новую привычку, новый инстинкт, вторую натуру, чтобы таким образом искоренить первую натуру. Это как бы попытка создать себе *a posteriori* такое прошлое, от которого мы желали бы происходить, в противоположность тому прошлому, от которого мы

действительно происходим, — попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой» [2, с. 178–179].

Ф. Ницше вскрывает внутренний механизм динамики культуры, заключенный в самой традиции. Осуществляемое познанием дистанцирование от прошлого и рационализация внутренних противоречий собственной жизни, рефлексия над предпосылками своей самости, стремление к самоопределению путем очерчивания границ, изменение методов и форм воспитания (смена институтов социализации) — все эти процессы изнутри подвергаются влиянию неосознаваемых, неконтролируемых сил, заключенных в самой традиции, которые он называет «первой природой». Для Ф. Ницше культура в подлинном смысле слова всегда элитарна, возвышенна, недоступна для масс, которые смешивают ее с объектами удовольствия и наслаждения. И элитарность культуры обеспечивается традицией, эзотерикой ее идеологических конструкций, дискурсивной закрытостью для маргиналов и синтагматической открытостью для носителей парадигмального сознания.

На смысловых перекрестках рассмотренных в этой статье стратегий интерпретации культуры диалогическая направленность традиции выступает как постоянная способность актуализировать глубинные пласты исторической памяти и формировать новые конstellляции образов мира в сознании обращающихся к прошлому субъектов. Традиция является своеобразным диалогическим механизмом, суть которого заключается не столько в получении разъясняющих ответов на запутанные вопросы современности или в обретении потерянной идентичности, сколько в пробуждении смыслопорождающей способности субъектов, освобождающихся от власти изначально неуловимых форм господствующего в культуре дискурса.

Только в диалоге с прошедшим как собственным «Зазеркальем», диалоге, реализующемся на границах бессознательных импульсов наших влечений и осознанных интенций рефлексии, возможно снятие индивидуальным «Я» негативности бессознательного, которое обуславливает нашу принадлежность архетипам с их неконтролируемой властью над человеческим поведением. Обретение индивидуальным «Я» нового видения символической реальности культуры, ее «фенотекста» выступает как момент достижения внутренней социальности, интеграции распадающихся осколков идентичности, основанной на ценностях, потерявших свою значимость.

Таким образом, уникальность традиции как воспроизводящего (диахрония) и социализирующего (синхрония) феномена заключается в том, что в процессе ее диалогического функционирования и перекодировки семиотических систем происходит как внутренняя гармонизация самой культуры, так и гармонизация отношений между «Я» и «Другими», т. е. новое обретение социальности.

Список цитированных источников

1. *Блох, Э.* Тюбингенское введение в философию / Э. Блох. — Екатеринбург, 1997.
2. *Ницше, Ф.* О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. — М.: Мысль, 1996. — Т.1.
3. *Юнг, К.* Психологические типы / К. Юнг. — С.:Пб.; М., 1995.

Дата поступления в редакцию: 12.10.2014 г.